HAL
archives-ouvertes.fr

Saint-Gilles, Laon, Germigny : Iconologie d'une représentation politique de la Vierge dans le "style 1200"

Emmanuel Legeard

▶ To cite this version:

Emmanuel Legeard. Saint-Gilles, Laon, Germigny : Iconologie d'une représentation politique de la Vierge dans le "style 1200". De Medio Aevo, Complutense University of Madrid, 2021, 15 (1), pp.231-240. 10.5209/dmae.73298 . hal-03138109

HAL Id: hal-03138109
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03138109

Submitted on 10 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CC BY

De Medio Aevo
ISSN-e 2255-5889

EDICIONES COMPLUTENSE

https://dx.doi.org/10.5209/dmae.73298

Saint-Gilles, Laon, Germigny : Iconologie d'une représentation politique de la Vierge dans le "style 1200"

Emmanuel Legeard[1]

Recibido: 27 de diciembre de 2020 / Aceptado: 28 de enero de 2021

Résumé: Selon le concept énoncé par Carl Schmitt, le critère de démarcation du politique, c'est la discrimination entre l'ami et l'ennemi. Au Moyen Âge, Pierre le Vénérable (1092-1156) fut le premier à concevoir l'Eglise comme une entité spatiale cernée et modelée par contraste avec la personnalité de ses assaillants: Juifs, musulmans et hérétiques. Dès lors, l'*Ecclesia* se perçoit et s'impose comme une forteresse constamment assiégée, mais illuminée intérieurement par la *Sapientia*, la lumière intime du Saint-Esprit. Dans le même temps, la «vraie mutation sociale de l'an 1100» (D. Barthélemy) qui a remplacé l'ancienne religion fondée sur le culte des reliques par la religion sacramentelle «des temps nouveaux» commence à restreindre l'acception du mot Eglise à l'élite cléricale qui seule détient le pouvoir miraculeux d'invoquer le Saint-Esprit dans le sacrement de l'eucharistie. Par l'eucharistie, le communiant s'assimile au corps mystique du Christ et s'insère dans la vie sociale régie par l'Eglise. Le diable, qui avance masqué sous des identités variées, est repérable à sa négation permanente de l'Incarnation du Christ, qui est la raison d'être de la forteresse Eglise, et la condition de possibilité de l'eucharistie, donc de la société chrétienne. À Saint-Gilles du Gard (vers 1160-70), Notre-Dame de Laon (vers 1190-1205) et Notre-Dame de Germigny (vers 1215), on peut avancer que le thème de l'Incarnation exprimé à travers un style antiquisant destiné à remémorer l'autorité romaine («style 1200») a émergé puis resurgi comme une composition clé, mais éphémère, aspirant à traduire en images l'idéologie dominante dans la transition entre le roman et le gothique.
Mots-clefs : Réforme grégorienne; présence réelle; iconographie mariale; style 1200; Roman et Gothique

[en] Saint-Gilles, Laon, Germigny: iconology of a political representation of the Virgin in the «1200 style»

Abstract : According to Carl Schmitt's concept of the political, the specific distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy. In the Middle Ages, Peter the Venerable (1092-1156), the abbot of Cluny, was the first to conceive the Church as a spatial entity surrounded and contrastively shaped by the the nature of its assailants: Jewish, Muslim, and heterodox religious competitors. From then on, the *Ecclesia* perceived and established itself as a fortress constantly under siege, but interiorly illuminated by the *Sapientia*, the inner light of the Holy Spirit. At the same time, the « true social mutation of the year 1100 » (D. Barthélemy) that transformed the old religion based on the cult of relics into the sacramental «religion of new times» began to narrow the acceptation of the word *Ecclesia* to the clerical elite who had the power to invoke the Holy Spirit in the sacrament of the Eucharist. Through the Eucharist, the communicant was taken into Christ's mystical body and took part of the supernatural society of the Church. The devil, therefore, was identifiable in all his disguises by his constant blasphemy against the Incarnation of Christ, which is the raison d'être of the Fortress Church, and the condition of possibility of the Eucharist, and therefore of Christian society. At Saint-Gilles du Gard (ca.1160-70), Notre-Dame de Laon (ca.1190-1205) and Notre-Dame de Germigny (ca.1215), I propose that the Incarnation tympana with their claim of kinship to authoritative Antiquity («1200 style») emerged and resurfaced as a key, but ephemeral, composition translating this ideology in the transition between Romanesque and Gothic.
Keywords : Gregorian Reformation; Real Presence; Marial iconography; 1200 style; Romanesque and Gothic

Sommaire. 1. Une spatialisation du concept d'Eglise : la forteresse assiégée. 2. Vers une restriction sacerdotale de la notion d'Ecclesia. 3. L'Incarnation et l'eucharistie comme critères de démarcation de l'ami et de l'ennemi. 4. Saint-Gilles et Laon: originalité et complémentarité. 5. L'Adoration des rois mages et le trône de Sagesse : un motif politique ? 6. Quand Joseph remplaça Balaam : en guise de conclusion. 7. Bibliographie.

Cómo citar: Legeard, E. (2021). Saint-Gilles, Laon, Germigny: Iconologie d'une représentation politique de la Vierge dans le "style 1200". *De Medio Aevo* 15(1), 231-240.

Le tympan du portail nord de l'abbatiale de Saint-Gilles-du-Gard (v.1160-1170) est le prototype du tympan du portail de la Vierge-Mère à Notre-Dame de Laon (v.1190-1205), de celui du Baptistère de Parme exécuté par Antelami en 1196 et de celui de Notre-Dame de Germigny-l'Exempt (v. 1215-1220), église d'archiprêtré indépendant placé directement sous la tutelle de l'archevêque de Bourges en 1146. Leur programme iconographique, quasiment semblable, est typique d'un style éphémère assurant la transition entre les représentations romanes et gothiques. Cette transition artistique est portée par une mutation idéologique entre la religion à miracles du haut Moyen Age, dont le trait dominant était le culte

[1] Docteur ès Lettres (Paris-IV Sorbonne).
E-mail: e.legeard.la.diriays@gmail.com

des morts et des reliques, et la religion sacramentelle des temps nouveaux instaurée par la réforme dite «grégorienne», qui manifestera une tendance toujours plus prononcée à réduire la notion d'Eglise à l'élite cléricale[2]. Les nouvelles formes de la dévotion mariale et la place inédite accordée à «saint» Joseph par Pierre Damien, artisan de la réforme, et Bernard de Clairvaux viennent renforcer cette interprétation.

1. Une spatialisation du concept d'Eglise : la forteresse assiégée

Il semble en effet que si, aux XIIe-XIIIe siècles, le développement du culte marial bénéficie en Occident du soutien officiel de l'institution ecclésiastique, c'est en partie parce que les sectes hérétiques (pétrobrusiens, Albigeois, Bulgari) rejettent l'Incarnation et l'eucharistie pour exprimer leur refus du passage «grégorien» à la «religion des temps nouveaux» qui sacralise le clergé en imposant une dévotion sacramentelle rigoureusement encadrée. André Vauchez et Pilar Jiménez-Sánchez n'ont pas manqué de rappeler que les hérésies des diverses sectes chrétiennes au XIIe siècle sont des formes de résistance à l'évolution séculière de l'Eglise à l'âge de la conquête politique du clergé réformateur et de ce qu'on pourrait appeler –du point de vue des «hérétiques»– l'asservissement sacramentel des peuples et l'encellulement moral des individus[3]. Ainsi, pour Mme Jiménez-Sánchez, les hérésies 'cristallisent les critiques contre la tendance des clercs à s'assurer définitivement le rôle de médiateurs essentiels'[4]. Les hérétiques récusent la médiation ecclésiastique avec l'au-delà, l'interventionnisme de l'Eglise dans la vie collective et son intrusion dans l'intimité.

Pierre le Vénérable, qui a inspiré le programme iconographique de Saint-Gilles[5], est le premier à définir la structure morale de l'Eglise en termes spatiaux. Il s'attache à en délimiter le dedans, dominé par le principe anagogique du Bien, et le dehors, où le diable règne en maître. Bien entendu, l'Eglise se confond chez lui avec Cluny et ses ramifications, chaque église reproduisant le modèle de Jérusalem et polarisant l'espace d'où elle rayonne sur le monde. «*Coelestia castra*», forteresse céleste, cette Eglise de Pierre le Vénérable est inlassablement assaillie par l'ennemi. Aussi Pierre décide-t-il d'organiser sa défense et d'assurer son illustration. Son ambition, qui est sans réel précédent, consiste à définir l'Eglise conceptuellement par contraste avec ce qu'elle n'est pas et qui lui est par conséquent extérieur, donc nécessairement hostile puisque tout ce qui n'est pas dans l'Eglise est contre l'Eglise. La nouveauté, ici, consiste à assimiler très clairement au diable non seulement les Juifs et les Sarrasins, mais encore tous ceux qui contestent la volonté politique, exprimée par le siège apostolique, de monopoliser la médiation entre Dieu et les hommes.

Pierre attaque les hérétiques pétrobrusiens sur leur refus principalement de la liturgie funéraire et de la célébration eucharistique, les Sarrasins sur leur rejet de la Sainte Trinité, les Juifs sur leur aveuglement criminel. Mais ce qui définit essentiellement l'identité de ces figures du mal, leur appartenance commune à l'abîme de ténèbres qui assiège en permanence la forteresse Eglise, virginale comme ses soldats et illuminée de l'intérieur par la vraie lumière du Saint-Esprit, c'est la négation de l'Incarnation. Comme l'écrit Robert Moore, les groupes visés par Pierre le Vénérable nient tous les trois 'l'Incarnation du Christ, sa résurrection et sa présence réelle dans l'eucharistie[6]'. Or la possibilité de la résurrection et de la présence réelle découlent en toute logique de ce mystère fondateur qu'est l'Incarnation. Pour Pierre le Vénérable (1092-1156), comme pour saint Irénée de Lyon avant lui, et comme pour Anselme de Laon (1050/1055-1117), dont la doctrine a complété à Laon le motif emprunté à Saint-Gilles, l'Incarnation est évidemment la condition de la Rédemption.

C'est dans cette entreprise de glorification de la forteresse Eglise par la réfutation de l'ennemi qu'il faut voir l'inspiration d'une composition hiératique et typique du style antiquisant (le «style 1200») dont Sauerländer a bien compris qu'il épuisait à des fins nouvelles le prestige de la vieille *nikopoïa* byzantine[7]. Cette composition apparaît au tympan nord de Saint-Gilles vers 1160-70, elle est reprise à Laon vers 1190-1205, et s'illustre en dernier lieu à Germigny-l'Exempt vers 1215. Motif de transition, elle était condamnée à disparaître, remplacée par de nouveaux modèles, aussitôt que les buts de la réforme seraient atteints. Aujourd'hui, sa signification semble acquise. En l'occurrence, en effet, rien ne permet de douter de l'interprétation formulée par Emile Mâle concernant le programme iconographique du fameux tympan de l'Incarnation au portail nord de la façade de Saint-Gilles du Gard.

---

2 Barthélemy, Dominique. La Mutation de l'an 1100. *Journal des savants*, 2005, vol. 1, no 1, p. 3-28 : 'C'est vers 1100 qu'on se met à dire "l'Eglise" pour le seul clergé, à l'identifier au "corps mystique" du Christ, à révérer la Vierge Marie comme son symbole.'

3 Vauchez, André. *La Spiritualité du moyen âge Occidental* (VIIIe-XIIIe siècle). Presses Universitaires de France, 1975.

4 Jimenez-Sanchez, Pilar. *Les Catharismes, modèles dissidents du christianisme médiéval* (XIIe-XIIIe siècles). Presses Universitaires de Rennes, 2008.

5 Mâle, Emile. *L'Art religieux du XIIe siècle en France : étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Age*. Paris, Colin, 1922.

6 Moore, Robert I. *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*. Belin, 2017.

7 Sauerländer, Willibald, *Gotische Sculptur in Frankreich*, 1140-1270, Munich, 1970, p.30 : '*Die Bogenfelder mit dem Nikopoiatypus im Zentrum gehören, wie die Tympana der Majestas, zu den hieratischen Kompositionen, die in der Gotik rasch verschwinden. Laon ist das letzte bedeutende Beispiel, Germigny l'Exempt wie Donnemarie-en-Montois sind nur Nachläufer. In Chartres ist die Komposition bereits verändert. Die Muttergottes thront nicht mehr frontal unter einem Baldachin, sondern ist ganz in den Ablauf der Handlung einbezogen. An die Stelle der alten hieratischen Komposition ist die szenisch-erzählende Darstellung getreten, wie sie das 13. Jahrhundert bevorzugt*'. Bien avant Sauerländer, Achille Allier avait déjà établi ce rapprochement entre la *Sedes Sapientiae* du tympan de Germigny et le motif byzantin de la Vierge de la Victoire.

En cent ans, aucun élément n'a jamais été avancé qui soit susceptible de la réfuter, ne serait-ce qu'en partie. Or Saint-Gilles et Laon partagent nécessairement les mêmes intentions moralisantes, car il n'est pas imaginable que la ressemblance entre l'abbatiale du Sud et la cathédrale du Nord soit le fruit du hasard ni même que le commanditaire de Laon ait ignoré la signification du programme de Saint-Gilles. En effet, l'épiscopat du commanditaire de Laon, le théologien Gautier de Mortagne (1155-1174), est strictement contemporain de l'abbatiat du commanditaire de Saint-Gilles, Bertrand de Saint-Cosme (1151-1169).

2. Vers une restriction sacerdotale de la notion d'*Ecclesia*

On est donc sérieusement fondé à penser que dans les deux cas, la Vierge est le visage de l'Eglise, qui est une forteresse céleste assaillie par l'ennemi, et que, source de toute rédemption, elle tire sa raison d'être de sa double fonction comme siège de l'Incarnation et autel du sacrifice eucharistique. Le miracle de la conversion des espèces reproduit quotidiennement l'Incarnation entre les murs du sanctuaire attitré, *locus congruus* doté d'une efficacité sacrée et fermé à l'image de l'*Ecclesia* qui «ordonne et exclut»[8]. A l'intérieur de ce lieu exclusif, le sacrifice eucharistique ne peut être accompli que par le prêtre intercesseur, seul apte à invoquer efficacement l'opération du Saint-Esprit. La réalité de la présence eucharistique est illustrée par une formule que Marie-Louise Thérel a contribué à élucider[9]: l'enfant Jésus assis sur le genou gauche de la Vierge aux tympans de Saint-Gilles, Laon, Parme ou Germigny apparaît à la place de l'hostie comme dans les récits du *De Miraculis* de Pierre le Vénérable.

À Laon, les anges porte-calice et la descente du Saint-Esprit viennent encore renforcer ce message eucharistique, et à Germigny il est complété par l'oblation du premier mage offrant des pièces d'or dont la ressemblance avec des hosties est volontairement ambiguë. Ce motif extrêmement singulier, qui est rarissime dans l'iconographie même générale[10], n'a jamais été examiné par personne. Seule Gilberte Vézin l'a relevé, mais son commentaire se borne à opérer avec le Pseudo-Mattieu un rapprochement évident[11]. J'ai donc proposé, dans un ouvrage actuellement en voie de parution, une analyse de cette offrande des rois mages de Germigny qui rappelle l'importance au Moyen Age[12] de la métaphore numismatique de l'hostie, notamment chez Honorius d'Autun[13], Guillaume Durand[14] et même saint Thomas d'Aquin dans sa défense de la présence réelle et ses propos sur la promesse de rédemption[15]. L'or des pièces offertes est transsubstantié en retour par l'opération du Saint-Esprit en or de la sagesse qui rachète, et rayonne de son éclat surnaturel[16].

L'aspect eucharistique de ces représentations de l'Incarnation ne fait donc guère de doute. Mais ce qu'il faut surtout retenir du caractère à la fois novateur et transitoire de la Vierge du tympan prototype de Saint-Gilles, c'est qu'elle n'est plus la *Beata Maria* du premier Moyen Age qui compatissait avec l'humanité souffrante et qui paradoxalement avait été la bienheureuse vierge Marie des moines noirs de Cluny, de l'accompagnement des mourants et des suffrages pour les défunts. Paradoxalement, car c'est le point de départ que prend Pierre le Vénérable pour finir par inspirer une image nouvelle que lui-même n'avait sans doute pas prévue et qu'il ne lui a jamais été donné de voir. La Vierge de Saint-Gilles apparaît en effet typique de la transition vers la religion sacramentelle des temps nouveaux issue de la réforme grégorienne qui dépasse Cluny et annonce même le dépassement de l'idéal monastique. Plus généralement, son symbolisme périme le modèle hérité de la religion du haut Moyen Age dont

---

8 Iogna-Prat, Dominique. *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Aubier, 1998.

9 Thérel, Marie-Louise, *A l'Origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis : le triomphe de la Vierge-Eglise. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris, 1984.

10 On le trouve à Chartres, dans une représentation qui évoque – comme à Germigny – l'enjeu des croisades, et à Cologne. Sur ce second exemple, voir : Holladay, Joan A. *The Iconography of the High Altar in Cologne Cathedral. Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 1989, vol. 52, numéro 4.

11 Vézin, Gilberte. *L'Adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif: étude des influences orientales et grecques sur l'art chrétien*. Presses Universitaires de France, 1950.

12 D'après Gerald Ellard, la métaphore numismatique est caractéristique du XIIe siècle. Assimilée vers 1150, son intérêt s'amenuiserait vers 1200 et elle tendrait à n'être bientôt plus comprise. En tout état de cause, elle semble encore bien vivante chez Guillaume Durand et Thomas d'Aquin. Voir : Ellard, Gerald. Bread in the form of a penny. *Theological Studies*, 1943, vol. 4, no 3, p. 319-346.

13 Voir, entre autres, l'Eucharistion d'Honorius d'Autun, cap. XII (PL, CLXXII, 1256 C-D) : '*Qui panis ideo in modum denarii formatur, quia Christus panis vivus pretio denariorum venditur et ipse est verus denarius, qui per decalogum legis in vinea Ecclesia laborantibus in praemio dabitur' ou Gemma animae : 'Panis vero in modum denarii formatur, quia panis vitae Christus pro denarorium numero tradebatur... Ideo imago Domini cum litteris in hoc pane exprimitur, quia et in denario imago et nomen imperatoris scribitur, et per hunc panem imago Dei in nobis reparatur, et nomen nostrum in libro vitae notatur*.' (PL, CLXXII, 555 B).

14 Guillaume Durand, Rationale *Divinorum Officiorum*, Liber IV, XLI (De sexta parte Canonis), 8 : '*Panis autem hic formatur in modum denarii, tum quia panis vitae pro denariis traditus est, tum quia idem denarius in vinea laborantibus in praemium dandus est; et in forma rotunda, ut dictum est sub titulo DE OBLATIONE. In hoc enim pane saepe scribitur nomen et imago Imperatoris nostri, quia per eum ad imaginem Dei reformamur, et nomina nostra in libro vitae scribuntur. Nonnulli etiam ibi agnum figurant, tum quia is qui immolatur verus est agnus, tum etiam propter illud quod legitur in Exodo : Hoc est quod facies in altari... (offeres) agnos... et vinum, ad libandum... in agno*.'

15 Voir le très intéressant article de William Courtenay à ce sujet : Courtenay, William J. The King and the Leaden Coin: The Economic Background of "sine qua non" causality. *Traditio*, 1972, vol. 28, p. 185-209.

16 Je partage à ce sujet un certain nombre des conclusions formulées par Jean Batany. Voir : Batany, Jean, in: *L'Or au Moyen Âge: Monnaie, métal, objets, symbole*. Université Aix-Marseille, 1983.

le trait dominant était le culte des reliques, vieille religion teintée de paganisme où l'échange avec les saints, la sainte Vierge et Dieu était personnel et s'établissait sur la base de la prière et du miracle. Dieu alors guérissait encore à la demande, et punissait même à l'occasion par ces «miracles de châtiment» que Pierre-André Sigal a été le premier à décrire[17].

Ainsi, à la façade «romane» de Saint-Gilles, dont la structure est sans doute empruntée à l'arc de triomphe d'Orange[18], la Vierge du tympan de l'Incarnation est néanmoins déjà la *Domina Nostra* du premier gothique, Notre-Dame, figure de l'Eglise triomphante, mais avec cette restriction implicite qui depuis la «révolution sacramentelle» a commencé à gagner du terrain et à susciter des «hérésies», c'est-à-dire des résistances: elle ne se définit plus tant par un contenu positif –la communauté des fidèles– que par son contenant dont les cadres sont les membres de l'élite cléricale de l'institution pontificale, ceux-là même qui sont seuls dépositaires de la faculté de dispenser la grâce, et en dernier recours, de condamner et d'exclure. C'est au clergé de définir la Chrétienté, réduite sans lui à une quantité négative, par contraste avec l'Ennemi dont Pierre le Vénérable s'applique à décliner par le menu les qualités diaboliques.

3. L'Incarnation et l'eucharistie comme critères de démarcation de l'ami et de l'ennemi.

Ici, le tournant politique de l'Eglise apparaît clairement. Il répond parfaitement à la définition que Carl Schmitt donnait du politique dont la distinction spécifique consiste à discriminer entre l'ami et l'ennemi[19]. C'est pourquoi il n'y a, selon Pierre le Vénérable et le commanditaire de Saint-Gilles chez qui «*polis*» et «*civitas*» se confondent, pas de société possible en dehors de l'Eglise. Il s'ensuit que les pétrobrusiens, par leur refus du sacrifice eucharistique qui incorpore le Christ au communiant et le communiant à la société chrétienne, manifestent un comportement antisocial inspiré par le diable, celui qui désunit. Pour exprimer leur caractère extérieur à l'Eglise (qui n'apparaît pas immédiatement quand on commet encore l'erreur de confondre Eglise au sens de chrétienté et Eglise comme institution pontificale), on donnera aux hérétiques de la seconde moitié du XIIe siècle des noms exotiques qui évoquent l'Orient byzantin. Ce seront les «cathares», appellation arbitraire qu'Eckbert de Schönau[20] a tirée de saint Augustin, ou les «Bulgares», toutes dénominations largement abusives, nos «cathares» d'Albi et nos «bougres de La Charité-sur-Loire»[21] n'ayant réellement aucun rapport d'origine avec Byzance ou les obscurs confins de l'Europe barbare[22].



Fig. 1. Tympan du portail nord de la façade de la cathédrale Notre-Dame de Laon avant restauration, domaine public

17 Sigal, Pierre-André. *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Editions du Cerf, Paris, 1985.

18 Esquieu, Yves, *Art roman en Provence*, Gisserot, 2003, p. 41.

19 Schmitt, Carl. *The concept of the political: Expanded edition*. University of Chicago Press, 2008.

20 Eckbert von Schönau, *Liber contra hereses Katarorum*, v. 1155-1160.

21 Delmaire, Bernard. Un Sermon arrageois inédit sur les "Bougres" du Nord de la France (vers 1200). *Heresis*, 1991, no 17, p. 1-15.

22 Voir Jimenez-Sanchez (2008) et Moore (2017), ouvrages cités. L'observation lapidaire de Julien Théry résume la question : "En imaginant que les croyances des hérétiques venaient d'ailleurs, les ecclésiastiques évitaient d'avoir à s'interroger sur les causes de la contestation, qui étaient en réalité endogènes." - Théry, Julien, "Les hérésies, du XIIe au début du XIVe siècle", in Cevins & Matz (dir.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 379.

A Saint-Gilles et à Laon, chaque fois d'ailleurs au portail nord[23], le tympan semble inspiré par les mêmes principes et administrer la même morale. C'est donc certainement le cas aussi à Germigny-l'Exempt, et ceci par-delà les mutations architecturales qui accueillent le motif. Le narthex du clocher-porche se prête en effet d'autant mieux à son emploi que les avant-nefs sont, comme le formule encore une fois très bien Jérôme Baschet, «un écho à l'arc de triomphe antique» dont il est assez aisé de comprendre pourquoi on s'est appliqué à les décorer «dans un monde dont les représentations spatiales sont fondées sur l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur». C'est là, observe-t-il avec justesse, une manière de valoriser, toujours plus vigoureusement, le seuil par excellence, par lequel on quitte le monde extérieur pour pénétrer dans le lieu le plus intérieur possible, pensé à l'image de l'Eglise céleste. De surcroît, une équivalence symbolique est établie entre la porte et le Christ, qui donne accès au salut.[24]»

Laon imitant Saint-Gilles et Germigny imitant Laon donnent une illustration plus qu'exemplaire de la théorie de Joris-Karl Huysmans dans son célèbre texte sur Notre-Dame de Paris. Si la portée générale des conclusions de Huysmans est très contestable, en l'occurrence Saint-Gilles, Laon et Germigny lui donnent raison : elles se servent du même idiome, et cette unanimité de doctrine et d'expression se comprend si l'on considère que les artistes n'ont jamais été, à cette époque, que les interprètes de la pensée de l'Église. (...) Il y eut donc immuabilité d'enseignement et de langue et les maîtres maçons et les imagiers n'eurent qu'à se conformer aux principes de la symbolique que leur indiquaient les moines ou les prêtres.»[25]

Evidemment, le tympan de la Vierge-Mère qui domine le portail nord de la façade de Notre-Dame de Laon n'est pas une copie servile de Saint-Gilles. Si l'on ne tient pas compte des spécificités laonnaises et de la personnalité originale de Gautier, le commanditaire, il est probable qu'une partie de l'interprétation de Germigny devient inaccessible. Car tout suggère que le symbolisme se renforce et se complète à Laon d'un supplément de signification. C'est pourquoi il faut examiner celle-ci avec d'autant plus d'attention que Laon est certainement le modèle direct de Germigny, comme en témoignent les chapiteaux architecturés en ombrelles pendantes et les six anges de l'archivolte. Or ces spécificités laonnaises doivent probablement beaucoup sinon tout à l'enseignement d'Anselme de Laon, l'organisateur de l'école épiscopale. Anselme, le *magister divinitatis*, est le véritable initiateur de la scolastique et l'auteur de la première somme théologique du Moyen Age, les Sentences. Son école s'attache à établir des gloses de l'Ecriture et à composer des recueils de textes des Pères. La *Glossa ordinaria*, notamment, suggère une doctrine originale des sept dons du Saint-Esprit qui a visiblement joué un rôle dans le programme iconographique du tympan nord de la cathédrale.

Retenons qu'Anselme de Laon défend l'idée que la raison et la finalité de l'Incarnation, c'est la nécessité du sacrifice. Dans quelques développements sur les « droits » du démon, Anselme rappelle qu'en provoquant par une suprême injustice le sacrifice de la chair immaculée du Christ, le diable a dissipé l'illusion qu'il avait quelque «droit» sur quiconque, y compris les pécheurs. L'idée de revanche sur le démon, et même de vengeance sont sensiblement présentes. On relève ainsi chez Anselme et dans l'école de Laon deux particularités notables : un certain anthropocentrisme, qu'on a pu qualifier très anachroniquement d'humanisme, et une polarisation sur le démon. Pour Anselme de Laon, le motif de l'Incarnation est une injonction envers l'homme à triompher du démon. On voit en quoi ce discours complète utilement celui de Pierre le Vénérable.

D'autre part, pour Anselme, la sainte Vierge est, en tant que «mère de celui qui purifie le monde», la souveraine céleste et – du fait de son assomption – la «reine des anges». Enfin, Anselme de Laon développe toute une angélologie à partir de Jean Scot Erigène, où les anges représentent des degrés de la manifestation théophanique dont l'Incarnation permet de diffuser la lumière parmi les hommes au cœur pur. Cette lumière, lumière de la Sagesse, est évidemment associée aux opérations du Saint-Esprit. Ici encore, Anselme se singularise par une pensée originale. Comme Odon Lottin l'a très bien analysé, ce sont les sept dons du Saint-Esprit répondant aux sept demandes de l'oraison dominicale qui seuls sont susceptibles d'engendrer les sept vertus des béatitudes : la vie morale du Chrétien commence avec l'humilité et s'achève par l'accession à la sagesse, c'est-à-dire à la contemplation de Dieu qui pacifie tout l'homme[26].

4. Saint-Gilles et Laon : originalité et complémentarité

La connaissance de l'enseignement d'Anselme de Laon contribue à éclairer le portail de la Vierge-

[23] Ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec le caractère giratoire de certaines processions qui tournaient autour de l'église avant d'entrer par le nord et mettrait ces portails en rapport avec la fonction de narthex des clochers-porches dont nous savons par le *Coutumier de Cluny* qu'elle consistait à recueillir la foule des processionnaires avant le passage dans l'église, comme lors de la fête des Rameaux (on remarquera que le linteau du portail nord de l'abbatiale de Saint-Gilles du Gard représente précisément l'entrée de Jésus à Jérusalem le jour de la fête des Palmes). Mais cette hypothèse réclame, avant qu'on puisse fortement l'avancer, une étude large et détaillée. Pour une amorce de réflexion sur ce sujet, voir : Vallery-Radot, Jean. Note sur les chapelles hautes dédiées à saint Michel. In : *Bulletin Monumental*, tome 88, année 1929. pp. 453-478.

[24] Baschet, Jérôme. *La Civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, quatrième édition, 2019.

[25] "La Symbolique de Notre-Dame de Paris", in : Huysmans, Joris-Karl. *Trois Eglises et trois primitifs*. Librairie Plon, 1908.

[26] Lottin, Odon. La Doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1957, vol. 24, p. 267-295.

Mère dans sa relative originalité. Car s'il ne fait aucun doute que le motif est une réplique de Saint-Gilles, certaines spécificités sautent aux yeux qui indiquent un complément de sens. Ainsi, la colombe du Saint-Esprit est une innovation laonnaise. Celle qui est visible aujourd'hui n'est certes pas d'origine, mais on a conservé les débris de l'ancienne clef qui attestent la présence du symbole dès le XIIIe siècle. La présence des anges dans la voussure intérieure est également une initiative laonnaise : il n'y a pas d'anges à Saint-Gilles. Indiscutablement, l'angélologie d'Anselme de Laon y est pour quelque chose. De plus, il semble ne faire aucun doute que le premier cordon évoque le sacrifice eucharistique, notamment par la présence symétrique des anges portant des calices et des plats d'hosties.

Le message du tympan n'est-il pas que la Vierge, trône de sagesse et autel du sacrifice, est entourée des anges au-dessus desquels l'assomption l'a exaltée et sur lesquels elle règne sans partage ? Le registre inférieur du tympan le prouve, et même toute l'iconographie de Notre-Dame ne tend qu'à cette conclusion. C'est en effet dans le triomphe de la Vierge que le programme général culmine au portail central. En pratique, il semble qu'au tympan de la Vierge-Mère, si Laon retient de Saint-Gilles la contestation de l'Incarnation, pierre de touche de l'hérésie, c'est pour la relier aux disputes plus actuelles qui agitent l'Eglise autour de la présence réelle, ces deux sujets étant organiquement inséparables. Car si la lutte contre les pétrobrusiens appartient déjà à une époque révolue, en revanche les contemporains délibèrent activement de la communion sous les deux espèces et de l'adoption du dogme de la présence réelle.

Si, comme on l'a fréquemment prétendu depuis Emile Mâle, c'est à travers l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor (1096-1141), disciple d'Anselme, que s'exprime l'influence de l'école épiscopale sur le programme élaboré par Gautier de Mortagne, alors les lignes de force se précisent encore davantage. D'une part, en effet, on peut objectivement considérer Hugues de Saint-Victor comme un des fondateurs majeurs de la théologie des sacrements. D'autre part, le platonisme régénère chez lui la même idée de Sagesse qui dans la théologie de l'Incarnation de saint Irénée se confondait avec le Saint-Esprit[27]. Cependant, chez Hugues de Saint-Victor, conformément à une évolution déjà identifiée par François Wallerich[28], la théologie platonicienne va de pair avec une tendance générale à l'intériorisation des perceptions surnaturelles : la Sagesse se manifeste dans la contemplation introspective. A la vieille tradition qui accordait au Saint-Esprit le pouvoir de donner à l'or du calice son rayonnement surnaturel (saint Ambroise[29]) et faisait de l'or des Mages l'expression du « *lumen sapientiae* », la génération d'Hugues de Saint-Victor ajoute le symbolisme anagogique : l'homme peut, en cultivant ses plus hautes facultés, s'élever jusqu'à la contemplation intérieure des choses divines. Là encore, on a parlé d'humanisme, et évoqué le symbolisme des arts libéraux de la façade de Laon pour le justifier.

5. L'Adoration des rois mages et le trône de Sagesse : un motif politique ?

Entre Saint-Gilles et Laon un motif, l'Adoration des rois mages, n'est en rien affecté par ce remodelage intérieur d'un symbolisme qui combine l'enseignement de maître Anselme, et peut-être la théologie d'Hugues de Saint-Victor, avec l'œuvre apologétique de Pierre le Vénérable. Il reste à mon avis invariablement le même, et semble d'abord inspiré par des conditions politiques très comparables. Qu'il s'agisse de l'abbé de Saint-Gilles, Bertrand de Saint-Cosme, de Gautier de Mortagne ou des archevêques de Bourges après le triomphe des principes de la théocratie pontificale en Berry en 1145, tous entretiennent avec Louis VII des rapports privilégiés et exceptionnellement harmonieux. Auprès de Pierre de La Châtre (1141-1171), Louis VII fait des efforts démesurés pour racheter sa conduite lors de la querelle des investitures de Bourges. Le Capétien se montre également d'une bienveillance zélée envers Gautier de Mortagne et Bertrand de Saint-Cosme.

Le *Spicilège* rappelle ainsi l'existence d'un diplôme de Louis VII daté de 1158 et faisant l'apologie de Gautier, présenté comme un admirable exemple

---

[27] Chez saint Irénée, la Sagesse se confondait avec le Saint-Esprit, ordonnateur de l'univers. Cette conception s'inscrivait dans un réseau de correspondances trinitaires où le Fils était l'équivalent du Verbe, et le Saint-Esprit, "qui existait avant toute chose comme l'a dit Salomon", la Sagesse suprême : "*Et quoniam Verbum, id est, Filius semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait : Deus sapientia fundavit terram etc. (...) id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia, etc*." (S. Irénée, *Adversus haereses*, IV, 7, 4). Malgré un écart de dix siècles, les auteurs spirituels restent familiers d'Irénée et ont particulièrement intégré l'idée que "c'est la grâce de l'Esprit Saint qui déifie l'homme" (R. Javelet) Cependant, au XIIe siècle, Abélard et Hugues de Saint-Victor, les plus connus parmi les anciens élèves d'Anselme de Laon, malgré leurs oppositions, subissent tous les deux la forte influence du platonisme ambiant. Pour Abélard, le Saint-Esprit, la Sagesse et l'âme du monde ne font qu'un. Quant à Hugues de Saint-Victor, il propose une Sagesse de contemplation également inspirée par une osmose des deux platonismes augustinien et dionysien. Voir : Baron, Roger. *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, Lethielleux, 1957. Et : Javelet, Robert. Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle (Partie I). *Revue des sciences religieuses*, 1959, vol. 33, no 2, p. 97-164.

[28] Wallerich, François. Du Signe de sainteté à l'illumination mystique : les lumières miraculeuses de l'eucharistie (XIIe-XIIIe s.). *Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest*, 2015, no 53.

[29] C'est fréquemment, de saint Ambroise jusqu'à Gratien (XIIe s.), qu'un parallèle est établi entre l'or et l'eucharistie. A propos de l'or qui n'est qu'un vain métal s'il n'est pas sanctifié par la charité, saint Ambroise prend pour exemple l'or du calice qui tire son éclat de la conversion (par le Saint-Esprit) du vin en sang du Christ. L'or, vulgaire élément minéral, devient alors l'*aurum redemptionis*, l'or de la Rédemption, l'or qui rachète les âmes. Voir : Saint Ambroise, *De Officiis ministrorum*: liber II, caput XXVIII, 138-139. A noter : suivant les manuscrits, on rencontre alternativement aurum redemptionis ou aurum redemptoris. Ces expressions sont objectivement interchangeables. Voir aussi : *Apocalypse*, 21:21 et 21:27.

de prélat grégorien[30]. Enfin nous savons que Bertrand de Saint-Cosme s'étant plaint en 1162 des mauvaises coutumes introduites par le comte de Toulouse, Louis lui écrivit d'Etampes qu'il confirmait l'abbé et les religieux dans leurs droits et possessions et qu'il plaçait le monastère ainsi que ses domaines sous sa protection absolue. Les rois mages de Saint-Gilles (1160-70), de Laon (v.1190-1205), et de Germigny (v.1215), visibles donc à des emplacements situés aux confins de l'aire d'influence capétienne, ne traduisent-ils pas ce climat de cordiale soumission unissant Louis VII à l'Eglise[31]? Louis VII est le modèle par excellence de l'antihérétique. A opposer, bien entendu, au dangereux potentiel qu'incarne le maître du Saint-Empire, Frédéric Barberousse, confiscateur des reliques des Mages qui dispute à l'Eglise son hégémonie sur l'histoire générale du salut[32]. La reconnaissance par les rois de la suprématie de l'Eglise représentée dans l'Adoration des Mages au pied du trône de Sagesse est donc un symbole fort[33].

Comment ne pas voir aussi, dans ces figures de rois, les chefs en puissance d'expéditions croisées présentes et à venir ? Le parallèle est déjà établi, sinon banalisé, au temps de la Quatrième Croisade. Ainsi, Raimbaut de Vaqueiras (1150-1207), quand il célèbre les croisés de 1202, compare l'expédition militaire des chevaliers chrétiens au voyage de Melchior et Gaspar : ils sont guidés par la même étoile divine : «Celui, écrit Raimbaut, qui créa l'air, le ciel, la terre et la mer, / La chaleur, le froid, le vent, la pluie et le tonnerre / Veut que tous les hommes de bien traversent la mer / Et se laissent guider par lui/ Comme il guida Melchior et Gaspar / Jusqu'à Bethléem[34]». Or Saint-Gilles du Gard, ne l'oublions pas, est le principal port d'embarquement pour la Terre sainte et son iconographie porte le sceau de l'esprit de reconquête du Saint-Sépulcre[35]. L'ensemble du programme iconographique évoque d'ailleurs, plutôt qu'une simple réponse aux pétrobrusiens, la traduction en images des trois traités de Pierre le Vénérable contre Pierre de Bruis, les Juifs et les Sarrasins. A Laon, on se montre également très soucieux de la Terre sainte, au point de dresser un tableau d'honneur des bons chrétiens qui contribuent par leurs dons à l'effort de guerre des templiers[36].

Enfin, à Germigny, les pièces d'or du premier roi mage, symbole sur lequel nous avons beaucoup travaillé, évoque irrésistiblement les Mages de Chartres avec lesquels Gilberte Vézin avait fait le rapprochement, mais sans savoir encore à l'époque que les pièces du vitrail chartrain prenaient modèle sur les dinars émis par les musulmans d'Espagne entre la fin du XIe siècle et le début du XIIe[37]. Les monnaies d'or, au XIIe siècle, sont presque invariablement associées aux musulmans dans l'imaginaire collectif. Elles n'ont quasiment cours qu'en Terre d'Islam et quand on en trouve en Europe occidentale, c'est en général qu'elles ont été rapportées de Terre sainte, d'Espagne almoravide ou de Sicile[38]. Or, à la même époque, c'est précisément dans le Psaume 72 que l'Eglise discerne la prophétie annonçant, dans l'Ancien Testament, le voyage des Mages et leur adoration. La reconnaissance s'ensuivra de ce que le Christ recevra de l'or d'Arabie : «*dabitur ei de auro Arabiae*» (Psaumes, 72:15). Le symbole est donc d'une homogénéité presque parfaite et il est encore un indicateur (complexe) d'un profond changement de sensibilité entre le haut et le bas Moyen Age.

En effet, le parallèle entre les rois mages et les rois croisés fait ressortir par contraste le bouleversement qui s'est opéré dans la conception du rapport à Dieu. Immédiat et personnel dans l'iconographie primitive des rois mages, il est relayé au XIIe siècle par une Eglise interprète exclusive de la volonté divine, et les grands seigneurs désormais suivent moins les étoiles qu'ils n'obéissent à des ordres de mobilisation générale. Ainsi, Louis VII ne s'est pas spontanément embarqué pour la Terre sainte. Il s'est croisé pour expier publiquement ses torts envers l'autorité pontificale. La croisade, insistons-y, est

30 D'Achery, *Spicilège*, t. III, p.527.

31 Rappelons au passage qu'après le remariage d'Aliénor avec Henri II Plantagenêt, le 18 mai 1152, le domaine capétien est ramené aux dimensions de la France de Louis VI composée du Laonnais, de l'Ile-de-France, de l'Orléanais et d'une portion du Berry englobant Bourges et Germigny-l'Exempt. Cela n'est certainement pas sans influence sur le caractère exceptionnellement bienveillant de Louis VII envers les clergés laonnais et berruyer.

32 Le politologue allemand Carl Schmitt, et les spécialistes du Saint-Empire Robert Folz et Francis Rapp ont montré que cette hégémonie historique était au fond le véritable enjeu de la querelle opposant l'Eglise au césaropapisme hérité de Charlemagne dès le pontificat de Grégoire VII. Folz explique : «L'empereur, instrument du Christ, responsable de la diffusion de la foi chrétienne, a à faire régner la justice et la paix ; l'Empire est un des maillons de l'histoire générale du salut qui s'insère dans une longue continuité entre la première et la nouvelle Jérusalem.» C'était une concurrence que l'Eglise grégorienne ne voulait plus tolérer. Voir : Folz, Robert, *La Naissance du Saint-Empire.* Le mémorial des siècles, Albin Michel, Marabout université, Verviers, 1967. Et : Rapp, Francis. *Le Saint Empire romain germanique : d'Otton le Grand à Charles Quint.* Seuil, 2003.

33 Le tympan de Saint-Gilles est sculpté alors que l'Eglise est sous le choc d'une «actualité» traumatisante (appréhendée depuis 1158) : l'accaparement en 1162 par Frédéric Barberousse des reliques des rois mages conservées à Milan. Le transfert des reliques organisé par le souverain du Saint-Empire avait une portée délibérément symbolique en raison de la dimension royale des personnages. Il est par conséquent très probable que la mode des Mages en adoration a aussi répondu à la volonté générale de suggérer – suivant la formule de Marcia Rickard – que «même la royauté doit se prosterner devant la Vierge, c'est-à-dire l'Eglise». Voir : Chronique de Robert de Thorigny, citée par : Cabrol, Fernand et Leclercq, Henri, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey et Ané, 1931.

34 Raimbaut de Vaqueiras, «Era pot hom...,» vers 23 à 26: «Cel que fetz air' e cel e terr' e mar/e cant e freit e vent et ploj' e tro/vol qu'el seu guit passen mar tuit li bo, si cum guidet Melchion e Gaspar en Bethleem».

35 Ferguson O'Meara, Cara, *The Iconography of the Facade of St.-Gilles-du-Gard*, New York, 1977.

36 Demurger, Alain. *Les Templiers. Une Chevalerie chrétienne au Moyen Age*. Le Seuil, 2009.

37 Perrot, Françoise et Dhenin, Michel. *L'Or des rois mages: vitrail de la cathédrale de Chartres (XIIe siècle). Bulletin de la société française de numismatique* 40, 641–5, 1985.

38 Holmes, Urban. *Coins of Old French Literature*. Speculum, 1956, vol. 31, no 2, p. 316-320.

d'abord une entreprise théocratique typiquement grégorienne puisque Urbain II a clairement usurpé, en termes de droit romain, une prérogative strictement impériale quand il a pris l'initiative de déclarer la guerre, même s'il s'agissait d'une guerre sainte[39]. Si, comme l'écrit Dominique Barthélemy, les deux objectifs déclarés de la croisade consistent à libérer l'Orient des infidèles et les croisés du péché, cette expédition militaire d'un caractère nouveau est surtout, en réalité, «une œuvre commune de la chrétienté latine au bénéfice de l'autorité romaine[40]». Elle vise essentiellement, ajoute Jean Flori, à «l'affermissement de l'autorité pontificale sur la chrétienté[41]».



Fig. 2. Tympan de Notre-Dame de Germigny-l'Exempt. Photo de l'auteur.

Ce qui explique à Germigny la reprise tardive – après 1200 – de la composition inventée à Saint-Gilles et perfectionnée à Laon, c'est indiscutablement la volonté d'opposer les mêmes arguments aux mêmes ennemis diaboliques de l'Eglise qu'il s'agit de détruire. Si l'estimation de Sauerländer qui datait le tympan de 1215-1220 se vérifie[42], alors il est contemporain de l'épiscopat de Girard de Cros et d'Hervé IV de Donzy, comte de Nevers, dont j'ai montré qu'ils étaient respectivement à l'époque seigneur-archevêque et seigneur châtelain de la co-seigneurie de Germigny. Or Girard de Cros rejoint la croisade contre les Albigeois en juin 1217 pour épauler Simon de Montfort tandis qu'Hervé de Donzy traque les «bougres de la Charité», ces popelicains qui, d'après la chronique, finiront par l'empoisonner[43]. Mais ces événements pleins de bruit et de fureur qui captivent toujours les esprits romanesques sont objectivement secondaires et ne doivent pas divertir l'attention de l'événement réellement capital pour l'histoire de l'Europe qui prend place en 1215 : le IV^e^ concile de Latran. Bien entendu, on y condamne l'hérésie des Albigeois. Mais le cadre général est beaucoup plus important que ce détail. Réuni et présidé par Innocent III, le concile se fixe pour objectif d'entériner les acquis théologiques de la réforme grégorienne et de définir les dogmes et les devoirs destinés à sacraliser le clergé et à imposer l'institution ecclésiastique comme la médiatrice exclusive et obligatoire entre le peuple et Dieu. On a soutenu, et cela semble exact, que le concile de 1215 était le seuil à partir duquel l'appellation d'Eglise réduit officieusement son acception à la seule portion cléricale de la chrétienté : si l'Eglise continue d'englober tous les chrétiens, elle

39 Comme Jean Flori, tout en reconnaissant explicitement la notion de pèlerinage qui est évidemment attachée aux expéditions militaires en Terre sainte, je suis bien obligé d'admettre que la croisade est, objectivement, une guerre destinée à affirmer l'hégémonie théocratique du Saint-Siège. C'est ce qui explique que la guerre contre les Albigeois, qui n'a rien d'un pèlerinage, n'en est pas moins une croisade.

40 Là encore, le Saint-Siège est motivé surtout par des questions de monopole géopolitique et de concurrence hégémonique, notamment avec le Patriarche de Constantinople. Voir, pour la citation : Barthélemy, Dominique. *L'Ordre seigneurial : XIe-XIIe siècle*, Seuil, 1990.

41 Flori, Jean. *L'Eglise et la Guerre Sainte : de la "Paix de Dieu" à la "croisade"*. In : Annales. Histoire, Sciences Sociales. Cambridge University Press, 1992. p. 453-466.

42 Cela n'est pas assuré, car quatre ans de travail sur le sujet me permettent d'entrevoir la possibilité d'une révision haute, c'est-à-dire d'un vieillissement de quelques années.

43 Voir : Née de La Rochelle, Jean-François. *Mémoires pour servir à l'histoire civile, politique et littéraire, à la géographie, et à la statistique de la Nièvre et des petites contrées qui en dépendent, Bourges, Souchois*, 1827. Lespinasse, René de. *Hervé de Donzy, Comte de Nevers*. 1868. Leguai, André*, Histoire du Nivernais*, Centre Régional de Recherche et de Documentation Pédagogique de l'Académie de Dijon, Dijon, 1971.

n'est plus en effet représentée que par ceux qui sont habilités à administrer les sacrements, c'est-à-dire à conférer la grâce.

6. Quand Joseph remplaça Balaam : en guise de conclusion.

Ne peut-on suspecter ce bouleversement de fond à la seule présence de «saint» Joseph dans les trois compositions de Saint-Gilles, Laon et Germigny ? Dans l'iconographie romane, Joseph, nous le savons, était ordinairement réduit à un rôle extrêmement mineur, pour deux raisons assez évidentes : son rôle très subalterne dans l'Evangile (déjà suffisamment effacé, il se volatilise littéralement après la visite de Jésus aux docteurs du temple, on ne le mentionne plus et il est absent de la Passion) et l'incohérence de la filiation royale du Christ qui embarrasse tous les commentateurs puisque Joseph n'est pas le père biologique de Jésus. L'absence de pittoresque de ce second rôle sans personnalité était compensée par le recours au Pseudo-Matthieu, source principale d'inspiration des imagiers qui diffusait le portrait peu flatteur d'un vieillard, père de nombreux enfants, timoré et inconscient des enjeux. Joseph, pseudo-père («*pater simulatus*»), n'avait de valable que sa fonction nourricière de «*nutritor Domini*» et son rapport de subordination passive avec la Vierge («*sponsus Mariae*»). Or à Saint-Gilles et à Laon, il est évident que nous n'avons pas du tout affaire à ce modèle, et si Joseph apparaît à Germigny sous un aspect paradoxalement rétrograde et d'ailleurs exotique[44], la présence de l'Annonciation indique que c'est très probablement pour des raisons d'espace et parce que l'artisan, maîtrisant cette figure type, l'a automatiquement transposée sans en prévoir la dissonance.

C'est une maladresse, car en fait, dans les trois cas, l'intention du commanditaire était visiblement de réévaluer le rôle de Joseph et de le mettre à l'honneur pour le rendre conforme au symbolisme développé par Pierre Damien : l'exemple de Joseph glorifie le célibat des chastes prêtres qui épousent «l'Eglise» au sens, évidemment, d'institution ecclésiastique. Ainsi, dans *l'Opusculum de coelibatu sacerdotum* (1072), il est fortement suggéré que la fidélité du prêtre est semblable à l'attachement de Joseph à la Vierge-Mère[45]. Cet attachement, on le constate aux attitudes des Joseph de Saint-Gilles et Laon, est maintenant un rapport de subordination active transcendé par la conscience de la mission : Joseph est devenu le «confident de Dieu» (saint Bernard), le premier homme du dernier âge, celui de la nouvelle Alliance et de l'Incarnation, auquel Dieu a révélé ses plans. N'importe qui n'est pas le confident de Dieu. Or le message ne s'adresse justement pas à n'importe qui.

Comme les historiens de l'art médiéval n'ont cessé de le rappeler au cours des cinquante dernières années, malgré un préjugé romantique particulièrement tenace, les programmes iconographiques des grands portails ne constituent en rien des « bibles de pierre » destinées aux illettrés. Tout au contraire, leur sophistication suppose chez le lecteur de solides connaissances théologiques, et ils sont largement indifférents au peuple qui ne se soucie guère de les déchiffrer. En d'autres termes, aux tympans de Saint-Gilles, Laon, et Germigny, le clergé parle au clergé. Quand Joseph régénéré envahit l'espace traditionnellement occupé par Balaam[46], c'est une idée de prélats commanditaires ayant essentiellement les clercs pour destinataires. L'intention est canalisée et l'interprétation n'est pas libre. Tout concourt donc à diffuser cette impression d'une Vierge-Eglise qui se confond de plus en plus avec l'institution romaine, impression que semble confirmer, par exemple, la représentation à Laon des anges porte-calices à l'époque même de la confiscation du calice par le clergé.

7. Bibliographie

Baron, Roger, 1957, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Lethielleux.

Barthélemy, Dominique, 1990, *L'Ordre seigneurial : XIe-XIIe siècle*, Seuil.

Barthélemy, Dominique, 2005, «La mutation de l'an 1100», *Journal des savants*, vol. 1, no 1, p. 3-28.

Baschet, Jérôme, 2019, *La Civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion.

Cabrol, Fernand et Leclercq, Henri, 1931, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey et Ané.

Calin, William, et col., 1983, *L'Or au Moyen Âge : Monnaie, métal, objets, symbole*. Presses de l'Université d'Aix-Marseille.

Christe, Yves, 1969, *Les grands portails romans : études sur l'iconologie des théophanies romanes*, Droz.

Courtenay, William, 1972, «The King and the Leaden Coin: The Economic Background of sine qua non causality», *Traditio*, vol. 28, p. 185-209.

[44] On pense à Agüero (XIIe s.), Biota (XIIe s.), Mimizan (1220) dont la composition est analogue, mais le style – au sens de "forme intérieure", puisqu'il est évident que le sujet n'y exprime pas la même vision du monde – est radicalement différent. Malheureusement, il semble que ces très belles œuvres n'aient plus suscité l'intérêt depuis René Crozet (1968) et personne apparemment n'a poursuivi son travail.

[45] Petrus Damiani, *Opusculum XVII, De Coelibatu sacerdotum.* PL, CXLV, col. 386. Dans son combat contre le concubinage, l'un des deux principaux vices qu'on reprochait aux prêtres avec la simonie, Pierre Damien déclare que la virginité de Joseph est le signe de la *fides Ecclesiae*.

[46] On consultera avec profit l'excellent développement que Mathieu Beaud consacre au sujet: Beaud, Mathieu. *Iconographie et art monumental dans l'espace féodal du Xème au XIIème siècle: le thème des Rois Mages et sa diffusion*. Thèse de doctorat, Dijon, 2012, partie III, chapitre II, p. 142-145.

Crozet, René, 1968, «Recherches sur la sculpture romane en Navarre et en Aragon», *Cahiers de civilisation médiévale*, 11(41), p.41-57.
De Cevins, Marie-Madeleine, et Matz, Jean-Michel (dir.), 2019, *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin* (1179-1449). Presses universitaires de Rennes.
Delmaire, Bernard, 1991, «Un Sermon arrageois inédit sur les Bougres du Nord de la France (vers 1200) «, *Heresis*, no 17, p. 1-15.
Demurger, Alain, 2009, *Les Templiers. Une Chevalerie chrétienne au Moyen Age*, Le Seuil.
Devailly, Guy, 1973, *Le Berry du Xe siècle au milieu du XIIIe : Étude politique, religieuse, sociale, et économique*, Mouton.
Ellard, Gerald, 1943, «Bread in the form of a penny», *Theological Studies*, 1943, vol. 4, no 3, p. 319-346.
Esquieu, Yves, 2003, *Art roman en Provence*, Gisserot.
Ferguson O'Meara, Cara, 1977, *The Iconography of the Facade of St.-Gilles-du-Gard*, Garland Publishing.
Flori, Jean, 1992, «L'Eglise et la Guerre Sainte : de la Paix de Dieu à la croisade», Annales, Cambridge University Press, 1992, p. 453-466.
Flori, Jean, 2001, La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien, Aubier.
Flori, Jean, 2002, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Le Seuil.
Folz, Robert, 1967, *La Naissance du Saint-Empire. Le mémorial des siècles*, Albin Michel
Holladay, Joan, 1989, «The Iconography of the High Altar in Cologne Cathedral», *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, vol. 52, numéro 4.
Holmes, Urban, 1956, «Coins of Old French Literature», *Speculum*, vol. 31, no 2, p. 316-320.
Huysmans, Joris-Karl, 1908, *Trois Eglises et trois primitifs*, Plon.
Iogna-Prat, Dominique, 1998, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, 1000-1150, Aubier.
Javelet, Robert, 1959, «Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle (Partie I) «, *Revue des sciences religieuses*, vol. 33, no 2, p. 97-164.
Jimenez-Sanchez, Pilar, 2008, *Les Catharismes, modèles dissidents du christianisme médiéval* (XIIe-XIIIe siècles), Presses Universitaires de Rennes.
Kasarska, Iliana, 2008, *La sculpture de la façade occidentale de cathédrale de Laon : eschatologie et humanisme*, Picard.
Leguai, André, 1971, *Histoire du Nivernais*, Centre Régional de Recherche et de Documentation Pédagogique de l'Académie de Dijon.
Mâle, Emile, 1922. *L'Art religieux du XIIe siècle en France : étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Age*, Colin.
Mazel, Florian, 2015, *Féodalités* (888-1180). Belin.
Moore, Robert, 2017, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, Belin.
Pacaut, Marcel, 1957, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Vrin.
Payan, Paul, 2006, Joseph : *une image de la paternité dans l'Occident médiéval*, Aubier.
Perrot, Françoise et Dhenin, Michel, 1985, «L'Or des rois mages : vitrail de la cathédrale de Chartres (XIIe siècle) «, *Bulletin de la société française de numismatique*, 40, p.641–5.
Rapp, Francis, 2003, *Le Saint Empire romain germanique : d'Otton le Grand à Charles Quint*, Le Seuil.
Rickard, Marcia, 1983, «The Iconography of the Virgin Portal at Amiens.» *Gesta*, vol. 22, no 2, p. 147-157.
Sassier, Yves, 2014, *Louis VII*, Fayard.
Sauerländer, Willibald, 1970, *Gotische Sculptur in Frankreich*, 1140-1270, Hirmer Verlag.
Schmitt, Carl, 1927, *Der Begriff des politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt.
Sigal, Pierre-André, 1985, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Cerf.
Thérel, Marie-Louise, 1984, *A l'Origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis : le triomphe de la Vierge-Eglise*. Sources historiques, littéraires et iconographiques, CNRS.
Vallery-Radot, Jean, 1929, «Note sur les chapelles hautes dédiées à saint Michel», Bulletin Monumental, tome 88, année 1929. pp. 453-478.
Vauchez, André, 1975, *La Spiritualité du moyen âge Occidental (VIIIe-XIIIe siècle)*, Presses Universitaires de France.
Vézin, Gilberte, 1950, *L'Adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif : étude des influences orientales et grecques sur l'art chrétien*, Presses Universitaires de France.